

De la banalización de la injusticia social a la conciencia de clase. Reflexiones sobre exclusión social, violencia y subjetividad en el capitalismo neoliberal

Ximena Soledad Jaureguiberry

ximenajaureguiberry@hotmail.com

Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata

Argentina

Resumen

El propósito de este artículo es proponer una serie de reflexiones sobre el deterioro del lazo social y la invisibilización del sufrimiento de los sujetos en situación de exclusión social en contextos de creciente desigualdad, a partir de las conceptualizaciones de autores representativos de la teoría social –en particular Hanna Arendt y Giorgio Agamben- cuyos planteos sobre el totalitarismo cobran vigencia en las sociedades democráticas, pero que en lo real se encuentran bajo la tiranía del mercado (amparado por la aplicación de políticas neoliberales).

Conceptos tales como “banalidad del mal”, “homo sacer” o “nuda vida”, aportan herramientas teóricas para pensar la relación inclusión/exclusión social y los efectos subjetivos que esta produce, los cuales muchas veces adoptan la forma de violencias de mayor o menor visibilidad, siendo paradigmática, de estas formas de violencia invisible, “la banalización de la injusticia social”, la deshumanización del semejante, como efecto de la imposibilidad de pensar/se con el otro, siendo esto producto de un entramado discursivo ideológico cuya finalidad es la legitimación del sistema económico imperante. Frente a este panorama, la posibilidad de recuperar la conciencia de clase y de apostar al pensar con otros, se constituyen en prerequisites indispensables para el desarrollo de acciones transformadoras.

Palabras clave: subjetividad; exclusión social; violencia; lazo social.

Abstract

The purpose of this article is to propose a series of reflections on the deterioration of the social bond and the invisibility of the suffering of the subjects in a situation of

social exclusion in contexts of increasing inequality based on the conceptualizations of representative authors of social theory - in particular, Hanna Arendt and Giorgio Agamben- whose arguments about totalitarianism are valid in democratic societies, which are in reality they under the tyranny of the market (protected by the application of neoliberal policies).

Concepts such as the banality of evil, homo sacer or bare life, provide theoretical tools to think about the inclusion / social exclusion relation and the subjective effects that this produces, which often take the form of violence of greater or lesser visibility, being paradigmatic of these forms of invisible violence "the trivialization of social injustice", the dehumanization of the fellow being , as an effect of the impossibility of thinking / being with the other, being this the product of an ideological discursive framework whose purpose is the legitimation of the prevailing economic system. Faced with this scenario, the possibility of recovering class consciousness and to opt for thinking with others are essential prerequisites for the development of transformative actions.

Keywords: subjectivity; social exclusión; violence; social bond.

¿La violencia invisible? Banalización de la injusticia social

Día tras día se nos presenta una realidad social cada vez más cruel. En los medios de comunicación se replican de manera constante noticias sobre el incremento del desempleo, de las protestas sociales, de las muertes sin sentido de quienes padecen frío en las calles o de quienes no tienen el acceso a un medicamento. En la vida cotidiana nos cruzamos con personas durmiendo en las calles, con mujeres, niños y hombres que piden monedas y a veces algo para comer. ¿Pero qué efectos tienen estos hechos en quienes de manera más o menos silenciosa los atestiguan?

Puede suceder que esa situación impacte, sensibilice o de lugar a algún tipo de reflexión, pero es, en definitiva, algo considerado parte del paisaje cotidiano, naturalizado hasta el punto de producir indiferencia. Quizá a riesgo de parecer una exageración, el capitalismo en su vertiente neoliberal más salvaje ha instalado una verdadera lógica de exterminio (en lo real y en lo simbólico) sobre nuestros semejantes y la violencia de la palabra exterminio no hace más que remitir a la violencia de la realidad existente. Pero que, paradójicamente, no genera efectos de movilización social proporcionales a su gravedad.

En “La banalización de la injusticia social”, Cristophe Dejours (2006) se pregunta ¿Por qué el sufrimiento de los desempleados, de los excluidos no suscita indignación social, protesta, ni llama a la acción colectiva? La respuesta a este interrogante está dada por la pregnancia y el éxito del discurso economicista, que atribuye todo el sufrimiento a “la causalidad del destino y niega la responsabilidad y la injusticia en el origen de dicho malestar, el cual tiene la adhesión masiva de nuestros conciudadanos, con su corolario, la resignación o la ausencia de indignación y de movilización colectiva” (2006: 17), sosteniendo que la adhesión acrítica e irreflexiva al discurso economicista sería una manifestación del proceso de “banalización del mal”.

Banalidad del mal es un concepto acuñado por la filósofa alemana Hannah Arendt (1969) para describir cómo un sistema de poder político puede trivializar el exterminio de seres humanos cuando se realiza como un procedimiento burocrático y donde desde las estructuras de un poder totalitario, conforma sujetos incapaces de pensar sobre el sentido moral de sus actos, alienados a tal punto que la interiorización del deber y la obediencia a un régimen los lleva a justificar como normal el exterminio/ la eliminación de otras personas. Si bien los análisis de Arendt se refieren al nazismo y pueden aplicar a otras formas de totalitarismo, es válido sostener de la mano de Dejours que la banalización de la injusticia social es claramente una forma de la banalidad del mal. Retomando el análisis que realiza este autor:

La exclusión y el malestar infligidos a otros en nuestras sociedades, sin movilización política contra la injusticia, estarían vinculados precisamente a una separación entre malestar e injusticia bajo los efectos de la banalización del mal en el ejercicio de los actos civiles ordinarios por quienes no (o todavía no) son víctimas de la exclusión, pero que contribuyen a excluir y agravar la infelicidad de partes cada vez más importantes de la población (2006:17).

En la indiferencia ante las condiciones de vida de los sectores más vulnerables, opera una violencia silenciosa a la cual estamos acostumbrados, que no se cuestiona, que no se ve. El entorno individualista en el que vivimos nos hace ajenos ante esa realidad que se termina naturalizando. Individualismo, exitismo, meritocracia y toda una mitología sobre el *self made man* son discursos legitimadores del sufrimiento de los otros y propulsores de una forma de exclusión que redobla la exclusión económica. No solo los excluidos están excluidos del

circuito de la producción y del consumo, del acceso a derechos fundamentales para la vida; sino que también se busca excluirlos de la mirada de sus semejantes, borrarlos del campo discursivo.

Quizá esa suerte de indiferencia o naturalización del sufrimiento no sea considerada violencia, ¿Quién puede desde el sentido común considerarse violento si no hace nada?

Por otra parte hay formas de violencia en las que, al no poder ubicarse de manera directa al agente, quedan invisibilizadas. Solo se hace patente la violencia (ideologizada) que reparten los medios de comunicación que insisten hasta el hartazgo en el aumento de la inseguridad ciudadana como un modo de encubrir el aumento real de la inseguridad social (es decir el peligro de exclusión). El hecho de considerar a los colectivos más vulnerables como amenazantes es parte de la misma estrategia ideológica que apunta a aislar a los sujetos, (des)ubjetivar a algunos, banalizar su sufrimiento, y encubrirlo bajo discursos moralizadores.

En este sentido, es interesante la distinción que hace Slavoj Žižek (2009) entre violencia subjetiva y violencia sistémica. Si la violencia subjetiva permite delimitar claramente a quien la ejerce, castigarlo “demonizarlo”, la violencia objetiva está arraigada a los orígenes mismos del sistema capitalista y ser connatural a él. Al respecto Žižek es más que claro cuando enfatiza:

[...] el destino de un estrato completo de población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa solipsista del capital, que persigue su meta del beneficio con la indiferencia sobre cómo afectará dicho movimiento a la realidad social...es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes en la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socio-ideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y sus malvadas intenciones, sino que es puramente objetiva, sistémica, anónima (Žižek, 2009: 23).

Algunas de las formas de violencia que más vidas arrasa no están a simple vista, son propias del sistema socioeconómico imperante y por ello se objetivan sus manifestaciones (hambre, violencia, desempleo, etc.) consideradas como consecuencias no deseadas, pero naturales e inevitables, “daños colaterales” de

políticas neoliberales que pueden ser definidas como políticas económicas de exclusión (Salama, 2003), y su abrupto fracaso se advierte en una agudización de las desigualdades sociales ya existentes. Así, además del aumento de la pobreza ya conocido, observamos la «pauperización de la pobreza», que condujo a las sociedades alcanzadas por estas políticas a un proceso de descomposición rápido y profundo, siendo central el corrimiento del estado de su función de garante de derechos y la instalación de políticas públicas que oscilan entre la represión y “la gestión de la pobreza”.

La superfluidad del semejante

En su texto, “Orígenes del totalitarismo” (1951), Arendt va a sostener que uno de los rasgos predominantes de los totalitarismos es la superfluidad, vale decir volver innecesarias a ciertas personas, así quienes presentan determinadas características podían ser expulsados, convertidos en apátridas o eliminados sin que les asistiera ningún derecho. Sin embargo en nuestras sociedades democráticas existen sujetos considerados superfluos, innecesarios, que llevan vidas marcadas por la negatividad. Es decir, por lo que no tienen, por lo que no hacen y que pasan a constituir números, categorías sociológicas, meras estadísticas, objeto de estudio, variable económica, nuda vida, pero casi nunca semejantes. Valga el ejemplo de cómo, sin que genere mucho escándalo, comunicadores sociales de derecha pueden decir “Uno menos” festejando la muerte del pibe chorro, expresando abiertamente la superfluidad de algunas vidas, negando su derecho de existencia. Verdadera banalización del mal que en mayor o menor medida termina permeando el tejido social, sin que medie mucha reflexión al respecto. En la obra antes mencionada, Arendt denuncia como fuente de esta banalidad del mal a la imposibilidad de pensar desde el punto de vista ajeno, del desconocimiento del otro y también a la razón instrumental, el ideal de eficiencia propio del capitalismo, cuyo correlato es la naturalización del sufrimiento resultante de transformar cualquier injusticia en un producto necesario del sistema.

Correlativamente se crea un entramado ideológico discursivo cuya finalidad es la legitimación de la injusticia dotando a aquellos grupos que las padecen de características negativas. Mecanismo renegatorio que torna a quienes son víctimas de todos los males sociales en sus encarnaciones. Porque ahí está el fondo de la cuestión, la exclusión social como categoría, implica –construcción ideológica

mediante- un estatuto del ser, no se trata de lo que hacen o de lo que no hacen, ni de lo que tienen o no, se trata de lo que son, al catalogar a un determinado grupo de personas como indeseables, delincuentes, vagos; se instituye un sentido que socialmente se cristaliza, se convierte en parte del sentido común y se repite acrítica e irreflexivamente en palabras y en actos volviéndose la ciudadanía engranaje de una maquinaria ciega que niega constantemente derechos como la libertad, la igualdad o la vida misma.

Para poder comprender el sentido que se asigna socialmente a quienes se encuentran en situación de exclusión social resulta pertinente recurrir a las teorizaciones que desarrollara Giorgio Agamben (2004) quien centra su análisis en una noción jurídica como el Estado de excepción, la cual implica una ambigüedad radical, procede de la ley pero durante su vigencia la ley queda suspendida, pudiendo considerarse como una zona de anomia, de indeterminación (dentro y fuera de la ley). Así va a sostener este autor que el estado de excepción constituye "una tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida" (2004: 9). ¿Pero qué tipo de vida corresponde a ese fuera de la ley? ¿Quién lo habita?

Aquí es válida la noción de "nuda vida" que fuera desarrollada por el mismo autor, a partir de la distinción entre la vida propiamente humana, que posibilita lo social y, consecuentemente, lo político, de la pura vida biológica, la mera condición de existir. Esta última se trata de una vida sin forma humana, sin ningún tipo de estatuto político (ya que la política es aquella actividad humana que surge precisamente del carácter social de éste) y, consecuentemente, sin ningún estatuto jurídico.

Entonces para pensar la realidad de la vida y la muerte (o la muerte en vida) de muchos sujetos, se hace necesario comprender como una vida que en principio es a-política y a-jurídica (la nuda vida), pasa a estar incluida precisamente a través del estado de excepción en el orden jurídico.

¿Cómo se produce esta inclusión?, y sobre todo, ¿Qué quiere decir? Tal vez podríamos comenzar a responder este interrogante mediante la figura del *Homo Sacer*, nombre de una figura del derecho romano antiguo. Se refiere a que un individuo, tras haber cometido un delito, era excluido de la comunidad y quedaba expuesto a la muerte, es decir, cualquier ciudadano podía matarlo sin que el acto fuera considerado como un homicidio. Sobre ese hombre/mujer se decretaba así un "estado de excepción" convirtiéndose entonces en una vida reducida al puro cuerpo

biológico, de la que se puede disponer en absoluta y “legal” impunidad en tanto que la vida que se arrebató es nula, vacía de implicaciones jurídicas y sociales.

Esta antigua institución jurídica es significativa ya que puede ayudarnos a comprender nuestra realidad, siendo notoria la vigencia de estas conceptualizaciones en las sociedades contemporáneas, donde la exclusión de cada vez mayor cantidad de personas asume diferentes formas, pero toda/os ellos de alguna manera viven bajo un estado de excepción, dentro y fuera de la norma, que los alcanza desde su vertiente punitiva, pero que abandona, cuando se trata de garantizar derechos. En definitiva, una vida expuesta a la muerte, sólo incluida en el ordenamiento jurídico para ser excluida.

Walter Benjamín, quien ha inspirado muchos aspectos de la obra de Agamben, ya alude a un estado de excepción convertido en regla en la Octava tesis de su trabajo “Sobre el concepto de historia”, “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” (1973: s/p).

El retorno a la lucha de clases

Si es por la mediación simbólica que introduce la ley se constituye el lazo social, ya que el derecho, las normas y las instituciones, regulan los vínculos humanos ¿Qué ocurre cuando se está dentro y fuera al mismo tiempo?

Porque estamos regidos, regulados, en función de la ley es que nos reconocemos como semejantes. Somos semejantes por tener los mismos derechos y las mismas prohibiciones que nuestros pares. La ley funda la semejanza, funda nuestro “ser en común” (D’Alfonso, González, 2015: 33). Sin embargo actualmente asistimos al derrumbe de la ley en su función reguladora, siendo el mercado el que co-manda y determina las relaciones con su consecuente efecto sobre el sujeto y los lazos sociales. Ya que en la estructura capitalista actual, en su vertiente neoliberal, no solo se busca la concentración de la riqueza en oligopolios económicos, sino que supone también una voluntad de globalización de sus valores, apropiándose de la vida en general y de la subjetividad en particular en lo político y en lo simbólico

En “La era de la desolación” (1999), el filósofo argentino Dardo Scavino señala que desde el poder se desarticulan los lazos sociales reemplazándolos por la competitividad, el individualismo y la percepción del semejante como enemigo. Dicha operatoria no busca solo maximizar las ganancias que puede extraer de los sujetos en su calidad de fuerza de trabajo y consumidores, busca también romper todo lazo

de solidaridad como un modo de limitar el poder de la acción colectiva. El lazo social como fundamento de toda acción política es una amenaza para el mercado. Por eso se instaure como característica fundamental de la subjetividad contemporánea al “individualismo”, cuando la política se encuentra exactamente en el extremo opuesto, el de la solidaridad y el compromiso social. La participación, el interés y el compromiso político exigen un sentido de lo social que actualmente encuentra obstáculos para su construcción. Exigen además conciencia de clase, ya que la pérdida/disminución de la conciencia de clase no es un hecho menor como mecanismo de sostén y legitimación. Impulsando desde los discursos hegemónicos (individualizantes y moralizadores) a ciertos segmentos de la clase trabajadora, a constituir en enemigos públicos a quienes se encuentran en condiciones de exclusión, se pierde toda posibilidad de lucha colectiva.

En este sentido es interesante la reflexión que aporta Žižek en “La nueva lucha de clases” al respecto. “La tarea de la izquierda es amalgamar la clase transformadora” (2016:74). Nos dice este autor que la lucha de clases es el antagonismo fundamental que subyace a buena parte de los conflictos que se presentan en lo social y nos propone en esta obra modificar radicalmente la relación que tenemos con los más vulnerables. No deben ser tratados como seres débiles y oprimidos, sino que deben ser tratados como compañeros de lucha con quienes pensar caminos conjuntos en la lucha revolucionaria. Es importante destacar que para Žižek la lucha de clases se identifica con un momento de la dialéctica hegeliana: el reconocimiento. Por vía de la lucha de clases, la distinción “interior-exterior/ inclusión-exclusión” se disuelve y se abre la posibilidad a un espacio de reconocimiento mutuo.

Palabras finales

No quisiera que las páginas precedentes dejaran la impresión de que vivimos épocas sin lucha, porque las hay. Desde diversos sectores se despliega la acción colectiva (movimientos de desocupados, de mujeres, de trabajadores). Sin embargo, queda la impresión de que no fuera suficiente, que no alcanzaran estas luchas a gran parte de la sociedad que las ignora (o prefiere ignorarlas), que son muchas peleas, diversas, fragmentadas. Todas las luchas por los derechos son válidas, pero quizá encontrar lo común en lo diverso permita relanzar, encauzar esa potencia colectiva.

Salir de la indiferencia no implica ni lástima, ni piedad ni caridad, que no son más que formas de redoblar la violencia. No se trata de buscar meras formas de coexistencia pacífica entre clases sociales, grupos diversos o minorías. No es lo mismo coexistencia que convivencia, porque hablar de convivencia implica cierto lazo con-vivencial con otro, y por ende implica el reconocimiento, lo que equivaldría a suponer su existencia de antemano en tanto sujeto de derechos. Parece una cosa simple, pero en un mundo plagado de ¿información?, objetos de consumo e incertidumbre, la vida misma, los seres humanos y sus sufrimientos se convierten meros datos que no llaman a la reflexión, por ello quizás hoy no haya acción más revolucionaria que recuperar el pensar críticamente; pensar con el otro como precondition para cualquier acción transformadora.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (2010). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. ([1951]2006). *Los Orígenes del Totalitarismo*. España: Alianza.

Benjamín, W. ([1940] 1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus. Recuperado de <https://dejenmevivir.files.wordpress.com/2010/12/tesis-de-filosofia-de-la-historia.pdf>

D'Alfonso, K. & González, A. (2015). "Malestar de época: Tensiones en la construcción del lazo social en Lazo social y procesos de subjetivación. Reflexiones desde la época". En Seoane Toimil, I. & Lonigro, S. (Comps.). Facultad de Trabajo Social. Colección libros de cátedra. La Plata: EDULP.

Dejours, C. (2006). *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topía.

Salama, P. & Valier, J. (1994). *Neoliberalismo, pobreza y desigualdades en el tercer mundo*. Buenos Aires: Ciepp.

Scavino, D. (1999). *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*. Colección cuadernos argentinos. Buenos Aires: Manantial.

Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2016). *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*. España: Anagrama.